

從神醫到醫神

—保生大帝信仰道教化之考察*

From a Doctor with Good Medical Skills to God of Doctors — A Survey of the transformation of the Faith of Bao-sheng-da-di toward Taoism

謝貴文*

Hsieh Kuei-Wen

摘要

保生大帝本名吳本（九七九~一〇三六），北宋福建白礁鄉人，生前醫術高超，死後為鄉里所祠祀紀念，在歷經近千年的傳播與發展，今已成為跨越閩、臺兩地，並擴及至東南亞華人社會的重要民間信仰。本文主要透過歷史文獻的分析，有系統地考察保生大帝信仰道教化的現象與歷程。

保生大帝信仰的道教化表現在幾方面：（一）道教醫術。吳本生前僅為一布衣醫者，但死後逐漸被塑造成具有高超法術的「道醫」，精通「枕中」、「肘後」之方，並得神仙授予「三五飛步」之法。（二）傳說附會。吳本神化成保生大帝的過程中，吸收孫思邈、吳猛、許遜、二徐真人等道教人物的傳說，使其一躍成為具有神奇醫術的「道醫」，也躋身於可以斬妖除魔的神仙。（三）神仙譜系。保生大帝信仰透過朝廷敕封與民間偽造的封號、出生學道及收徒納將的傳說、道教文獻及儀式等管道，讓吳本進入道教的神仙譜系，不僅擁有「真人」、「真君」、「大帝」等封號，且建立與道教神祇的傳承體系。

*本文係國科會專題研究計畫「臺灣保生大帝信仰之研究」(97-2410-H-151-016-MY2)的成果之一，並曾於 2009 年 10 月 11 日在高雄師範大學國文系主辦之「第二屆道家、道教養生學術研討會」中宣讀。

*國立高雄師範大學國文所博士，現任國立高雄應用科技大學文化事業發展系專任助理教授，研究方向以臺灣文史、民間信仰與民間故事為主，著有博士論文《姚瑩的經世思想與在臺事功》及〈高雄市的保生大帝信仰〉、〈當前臺灣保生大帝信仰的發展—以全國保生大帝廟宇聯誼會為中心的分析〉、〈從中元普度祭品看民間的飲食文化與養生觀念〉等論文二十餘篇。

保生大帝信仰的道教化，有來自道教的拉力，也有民間信徒的推力；它並反映道教與民間信仰間的互動關係，民間信仰向道教汲取養料，道教亦吸納民間信仰的神祇，這將有助於彼此的長遠發展。

關鍵詞：保生大帝、道教、民間信仰、吳本、吳真人

Abstract

Bao-sheng-da-di's original name is Wu-tao(979~1036), born in Bai-jiao, Fu-jian(福建白礁) in the Northern Song Dynasty. He was excellent in medical skills; after he died, he had been worshipped and commemorated by townsmen. Going through almost a thousand year, now Bao-sheng-da-di has become the important folk belief in Taiwan, Fujian, and Southeast Asia. By analyzing the historical documents, this essay systematically explores how the faith of Bao-sheng-da-di transforms toward Taoism.

The transformation of the faith of Bao-sheng-da-di toward Taoism can be seen in the following aspects: 1. Medical skills of Taoism. Wu-tao was a civilian doctor, but after he died, he was gradually molded into a Taoist priest with excellent magic arts and medical skills, good at the methods of Zhen-zhong(枕中), Zhou-hou(肘後), and San-wu-fei-bu(三五飛步). 2. Other Taoists' legends become part of Wu-tao's legends. In the process of Wu-tao being deified into Bao-sheng-da-di, Wu-tao absorbed the legends of several Taoists, such as Sun-si-miao(孫思邈), Wu-meng(吳猛), Xu-xun(許遜), and Er-xu-zhen-ren(二徐真人), and became both a Taoist priest with miraculous medical skills and a celestial able to eliminate monsters and evil spirits. 3. Celestial system. Wu-tao entered the celestial system of Taoism through being given the title by the emperor and non-governmental circles, the legends of birth, learning magic and recruiting apprentices and subordinates, and documents and ceremonies of Taoism. Wu-tao not only has the titles of Zhen-ren(真人), Zhen-jun(真君), and Da-di(大帝), but also establishes the inheritance system with the gods of Taoism.

The transformation of the faith of Bao-sheng-da-di toward Taoism has the pulling force from Taoism and the thrust from folk believers. It also reflects the interactive relation between Taoism and folk beliefs. Folk beliefs absorb nutrients from Taoism; Taoism absorbs the gods of folk beliefs. This will help the mutual long-term development.

Keywords: Bao-sheng-da-di, Taoism, folk belief, Wu-tao, Wu- zhen-ren

一、前言

保生大帝本名吳本，福建泉州府同安縣白礁鄉人，生於北宋太宗太平興國四年（979）三月十五日，卒於仁宗景祐三年（1036）五月二日，享年五十八歲。根據南宋寧宗二年（1209）進士楊志所作的青礁慈濟宮碑文，首見對吳本生前形象的描述，曰：「弱不好弄，不茹葷，長不娶，而以醫活人」；而其醫術尤獲時人之推崇肯定，曰：「枕中肘後之方，未始不數數然也，所治之疾，不旋踵而去，遠近以爲神醫」。吳本死後，高超醫術仍爲後人傳頌，甚至逐漸予以神化，曰：「既沒之後，靈異益著，民有瘡瘍疾疢，不謁諸醫，惟侯是求，撮鹽盂水，橫劍其前，焚香默禱，而沉疴已脫矣。鄉之父老私謚爲醫靈真人，偶其像於龍湫庵。」¹此一逐漸形成的保生大帝信仰，在地方士人的積極推動下，於南宋紹興二十一年（1151）分別在白礁、青礁正式興建廟宇，並於乾道元年（1165）獲宋孝宗賜廟額「慈濟」，又於慶元元年（1195）敕封「忠顯侯」、嘉定元年（1208）敕封「英惠侯」等爵號，納入國家祭祀的體系。明、清時期，保生大帝雖未獲王朝敕封，但在地方信徒對南宋封號的重溫與新封號的偽造、士人對保生大帝形象的「儒化」及地方官府對其正統性的適度肯定下，保生大帝不僅逃過王朝打擊淫祠的衝擊，且獲得進一步的傳播與發展。²

迄今保生大帝已成爲福建漳州、泉州最重要的民間信仰，據學者的調查統計，僅廈門一地即有 303 座宮廟；泉屬之晉江有 285 座、惠安有 172 座、南安有 120 座；漳屬的龍海有 276 座、南靖有 195 座、漳州有 167 座、長泰有 148 座、平和有 114 座，顯見保生大帝信仰在漳、泉地區的普遍與興盛。³另外，隨著閩南地區的商人與移民，保生大帝信仰也傳入臺灣、新加坡、印尼、馬來西亞、菲律賓及香港等地區，皆設有同祀宮廟，尤其臺灣更高達 300 座以上，已形成一個跨越閩、臺兩地，並擴及至東南亞華人社會的廣大信仰圈。

自古以來，中國民間信仰的鬼神不知凡幾，但能夠流傳久遠，並對華人世界有所影響者，則寥寥可數，保生大帝即爲其中之一。吳本從一介布衣醫者，到成爲擁有廣大信徒的神祇，有官方的肯定與包容、地方的推動與宣揚、信徒的感應與護持等因素，另筆者認爲在其信仰發展過程中，道教元素的多方滲透與交互影響，也是其能源遠流長的重要原因，值得進一步探究。

有關保生大帝信仰與道教的關係，歷來學者的討論並不算少，如早在 1989 年漳州吳真人研究會所舉辦「紀念吳本誕辰 1010 周年學術研討會」

¹ [宋]楊志：〈慈濟宮碑〉，收入[清]陳鍊等修、鄧廷祚等纂：《海澄縣志·藝文志》卷 22，清乾隆廿七年刊本影印（台北：成文出版社，1968 年），頁 256。

² 詳見范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》（福州：福建人民出版社，2006 年），頁 169-204。

³ 同上註，頁 84。

中，即有何萬年〈道士・神醫・保生大帝—吳本從人到神考述〉、葉國慶〈葛洪派下的道教大師吳真人本〉、張兆基〈吳本與道教〉、蔡捷恩〈從道教看吳本的祀奉〉、陳森鎮〈吳本業醫濟世與道教關係〉等多篇論文有所討論；⁴1993 年吳真人研究會更以「吳真人與道教文化研究」為題舉行研討會，共有大陸、臺灣及新加坡的學者提交論文 77 篇，討論十分熱烈。⁵然而，細查這些有關論文，大多數皆憑文獻中隻字片語的敘述，即誇大吳本與道教的關係，甚至以後來的傳說和神話似的記載為依據，將其視為真實的歷史而大發議論，整體的學術價值並不高。

目前就筆者所見，能深入討論保生大帝信仰與道教的關係，並具有學術成果者，僅有大陸學者鄭振滿及范正義兩人。前者的〈吳真人信仰的歷史考察〉一文，探討兩宋至清代保生大帝信仰的歷史發展，其中也涉及此一信仰道教化的討論；另其與丁荷生（Kenneth Dean）合撰的〈閩台道教與民間諸神崇拜〉一文，⁶也論及道教文獻與儀式中的保生大帝信仰，並將其納入道教與民間諸神崇拜相結合的進程之中，頗具有創見。後者的《保生大帝信仰與閩台社會》一書，為目前全面探討保生大帝信仰最為完備的著作，自然也有不少地方涉及道教化的討論；晚近其整理及補充前書所出版的《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，⁷特別列有〈保生大帝與道教〉一章，討論保生大帝信仰中的道教色彩、保生大帝信仰在民間道教中的地位及孫、吳、許三真人結義等議題，也頗具有參考的價值。

本文即是在鄭、范兩位學者的論著基礎上，有系統的考察保生大帝信仰道教化的現象與歷程，包括兩位學者較少論及的道教醫術，另也引用較多的傳說資料，著重於與其他道教人物或神祇的比較分析，並將其納入道教的神仙譜系之中，以呈現保生大帝信仰道教化的形成、演變與影響，也藉以探究道教與民間信仰間的互動關係。

二、道教醫術

道教為中國本土的宗教，興起於東漢中晚期，主要因當時天災與人禍不斷，尤其東漢末年至南北朝期間瘟疫肆虐，造成大量人口死亡，社會長期籠罩在痛苦與憂傷之中，而道教以治病、長壽、成仙為教義號召，一方面解釋疾病與瘟疫的起因，另方面提出醫療與解救之道，故能吸引大批的群眾，迅速崛起並壯大。因此，從道教興起之初，其佈教活動便與醫療活動密不可分，醫療成為道教傳佈信仰、吸引信徒、凝聚教團的重要手段，當時有名的太平道、天師道、帛家道、干君道、李家道、葛氏道、上清經

⁴ 詳見漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》（廈門：廈門大學出版社，1990 年）。

⁵ 詳見羅耀九主編：《吳真人與道教文化研究》（廈門：廈門大學出版社，1993 年）。

⁶ 上述兩文皆收入鄭振滿：《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009 年），頁 173-209。

⁷ 范正義：《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》（北京：宗教文化出版社，2008 年）。

派（茅山宗）、寶靈經派等道團或道派，其創教者及主要傳承人多能為人治病，甚至以此而聞名。⁸

吳本生前以醫術聞名，後人亦多根據上述楊志碑文中「不茹葷，長不娶」、「枕中肘後之方，未始不數數然也」、「鄉之父老私謚為醫靈真人」等說法，而謂其為精通道教醫術的全真教派道士或教徒。⁹但這種說法已有大陸學者傅宗文提出辨正，他首先根據晚近所發現的龍海縣丁厝《白石丁氏族譜》，記載吳本於宋仁宗天聖五年（1027）為丁氏書寫傳家文榜，末尾自署「泉礁江濮陽布叟」，而證明吳本生前並無任何宗教身分。其次，根據宋朝議給道教神仙頒封號，太宗時有「真君」，神宗熙寧末年始有「真人」，至元豐三年（1080）方正式釐訂「神仙封號，初真人，次真君」。民間私謚勢必要仿照官方儀制，以爭所祀神祇的世間價值，故地方父老不可能在朝廷尚未有「真人」封號，即私謚吳本為「醫靈真人」。再者，南宋大儒真德秀曾於嘉定、紹定年間兩知泉州，並曾因疫病多生而兩度到慈濟宮禱告，在其《西山文集》中存有五篇〈慈濟廟祝文〉，讚揚吳本生前醫道高明，但卻從未涉及道教祀典。在《西山文集》卷48、49專收〈青詞〉（道教齋醮祈請文章）多篇，表明真德秀亦頗好道，但所有的〈慈濟廟祝文〉均不在其中，顯示其不以吳本為道教神仙。¹⁰

不過，吳本生前雖非道士，但與道教卻非全然無關，根據晚近發現廈門市湖里區禾山鎮高林村西村社孫姓第十世祖孫瑤，在北宋元佑二年（1087）所撰的《西宮檀越記》，曾記載當時方士裴養真的一段話：「白礁有吳姓名悟真者，素以神醫名。聞養真妙契神靈祕旨，且深修煉之術，遂跋履渡江而致訪焉。」其中白礁吳悟真即為吳本，當時確以「神醫」聞名，但對道教修煉之術亦感興趣，故才會在聽聞裴養真的消息後，即「跋履渡江」前來拜訪。由此可知，吳本生前既以醫術聞名，又頗好追求神仙道術，雖然兩者間並無明顯的關係，但卻給後人道教化吳本的空間，而將其醫術與道教牽連在一起。

南宋楊志所作的青礁慈濟宮碑文，雖然是目前所見最早記載吳本生前事蹟及其死後信仰形成的文字，但距離吳本辭世也已歷經163年。由於宋代的道教發展甚為興盛，北宋真宗、徽宗及南宋寧宗、理宗皆大力崇奉道教，當時許多知名的道士也都轉往閩南，開闢傳教的新區域，在此一道教風行的時空背景下，楊志筆下的吳本已非原始素樸的面貌，而多少沾染上道教的色彩。楊志記載吳本的醫術，曰：「枕中肘後之方，未始不數數然也，所治之疾，不旋踵而去，遠近以為神醫。」所謂「枕中」、「肘後」之方，即為有名的道教醫術，「肘後」是指晉代道士葛洪的《肘後備急方》

⁸ 林富士：《疾病終結者—中國早期的道教醫學》（台北：三民書局，2003年），頁115。

⁹ 如羅耀九〈吳真人、大道公釋名〉、鄭炳山〈泉州的道教與吳本信仰〉（收於羅耀九主編《吳真人與道教文化研究》，廈門：廈門大學出版社，1993年，頁11-27）等文，皆有此說法。

¹⁰ 傅宗文：〈吳本事蹟鉤沈〉，收入漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》，頁187-189。

及南朝道士陶弘景的《補闕肘後百一方》，記載內、外、婦、兒、眼各科疾病的治療方藥，多為民間常用藥方、驗方，並介紹各種灸法及結核病、天花、恙蟲等傳染病的症狀與治療方法，屬一般醫藥治病的方法。¹¹

「枕中」是以服氣來治療各種疾病的方法，包括南朝道士陶弘景的《養性延命錄》、唐代道士孫思邈的《攝養枕中方》及司馬承禎的《服氣精義論》等論著，都是在闡述氣功療法，如用「六字氣」（吹、呼、唏、呵、噓、咽）及導引、按摩、運氣等方法，另尚有服氣功深者的「布氣」（發放內氣）治病法，及遠距離發氣治病的「遙禁法」。¹²另與楊志碑文相近年代、由漳州守莊夏所撰之白礁慈濟宮碑文，¹³其記載吳本生前的醫術，曰：「按病投藥，如矢破的，或吸氣噓水，以飲病者，雖沉痾奇恠，亦就痊癒。」¹⁴顯然亦強調吳本除一般的醫藥治病法外，尚以「吸氣噓水」的氣功療法來治癒患者，頗富有道教的色彩。

「枕中」、「肘後」這些由知名道士所發明的醫療理論與方法，在中國醫學發展上具有重要的地位，吳本精於醫術，想必也不會陌生；只是楊志、莊夏特別強調此一道教醫術，尤其是氣功治病的醫療方法，再加上凸顯其清操自守、終身茹素及未婚的形象，仍多少看出兩人塑造吳本為一「道醫」的痕跡。

事實上，吳本生前雖對神仙道術有興趣，也運用一些道教醫術來治療病人，但基本上仍是個平民醫者，並無道士或教徒的身分，也未見任何道教儀式的醫療行為。但由於吳本頗類道家者流的形象，加上神乎其技的高明醫術，鄉民在其死後便將兩者牽連在一起，而以道教儀式來祈求吳本顯靈治病，如楊志碑文所言：「既沒之後，靈異益著，民有瘡瘍疾疢，不謁諸醫，惟侯是求，撮鹽盂水，橫劍其前，焚香默禱，而沉痾已脫矣。」這種透過祭祀、祈禱的方式來治療疾病，為中國傳統巫者所慣用，後來道教亦將其納入信仰體系中，如以咒語召請「真神」替人除邪癒疾，或以祭祀與祈禱向上天「自首」、「悔過」來解除病痛等。¹⁵由此可知，在吳本過世不久後，地方鄉親即逐漸加以神化，並摻雜入道教請神治病的儀式，以致楊志、莊夏在百餘年後撰寫碑文時，也不可避免受到此一道教化現象的影響，而使吳本的醫術及形象蒙上一層道教的色彩。

隨著保生大帝信仰的發展，吳本的醫術亦日益神奇化、道教化。最為明顯的是清代《同安縣志》所載：「年十七，遇異人，授以青囊玉籙，遂

¹¹張兆基：〈吳本與道教〉，收入《吳真人學術研究文集》，頁142。

¹²同上註，頁142-143。

¹³莊夏的碑文撰於南宋嘉定九年（1216）至十二年（1219）之間，是目前學界公認與楊志碑文並列為最早記載保生大帝信仰的文獻資料。

¹⁴〔宋〕莊夏：〈慈濟宮碑〉，收入〔清〕陳鐸等修、鄧廷祚等纂：《海澄縣志·藝文志》卷22，頁258。

¹⁵林富士：《疾病終結者—中國早期的道教醫學》，頁88-89。

得三五飛步之法，以濟人救物爲念。」¹⁶此強調吳本的高明醫術乃爲「異人」所傳授，而所謂「玉籙」指道教所傳的秘密符籙，顯示此「異人」爲道教中人。又其所傳授「三五飛步」之法乃道教的步罡踏斗，用於齋醮時禮拜星斗、召請神靈的法術。步罡踏斗又稱「禹步」，最早爲古代巫師跳神的步伐，又稱「巫步」，後來爲道教所吸收，並推演爲九十餘種，舉足不同，咒誦各異，包括有七星禹步、三步九跡法、三五跡禹步法、十二跡禹步法、三五飛步罡等。張天師世傳之「三五飛步」之術，即爲三五飛步罡法。道教的「禹步」除承襲古代的祛災功能外，亦融入神仙信仰的內容，如《金鎖流珠引》曰：「禹步，求長生、克災害等用之。」《無上玄元三天玉堂大法·三五步罡法》曰：「步罡者，強身活炁之法，安魂制魄之訣也。」¹⁷顯見「禹步」亦具有道教長生醫療之功效，吳本以「三五飛步」之法來濟人救物，不僅是具有道教身分的醫者，更像是具有醫者身分的道士。

直至今日，吳本的高明醫術仍透過藥籤與醫作在民間流傳。這些藥籤與醫作大部分是托名於保生大帝之下，而非吳本親作，但仍可從中看出道教化的痕跡。例如光緒丙申年（1896）重版的《東宮萬壽無極保生大帝傳文》後附錄有一篇〈辟禳神劑〉的醫作，據重版者、晉江舉人呂耀礪指出，此篇醫作爲吳本生前所遺，專門用來驅除疫癘，效果奇佳；不過，從其中有不少藥方出自於《本草綱目》、《救荒本草》等醫書，可推證其爲後人以保生大帝名義所輯錄的藥書。¹⁸在〈辟禳神劑〉中除記載許多流行於民間的有效藥方外，也出現一些具道教色彩的醫方，如「用棗一枚，咒曰：『華表柱』，一氣念七遍。望西北方取氣一口，吹棗上，令病者吃之，湯水送下。」又如「除夕日歲竟，有行瘟使者降於人間，以黃紙硃書『天行已過』四字，貼於門首，吉。」¹⁹前者頗似吳本生前「吸氣噓水」的氣功療法，又融入咒語治病的方法；後者則爲民間的瘟神信仰，又加上以符籙來治病除瘟，都深具道教醫術的特色，也讓吳本的「道醫」形象更加深植民心。

道教與醫療雖然有密切關係，許多有名的道士也都精通醫術，不過醫療爲道士傳佈信仰、吸引信徒、凝聚教團的主要手段，即使如葛洪、陶弘景、孫思邈等在中國醫學史上有重要地位的人物，他們的主要身分仍是道士，而非醫者。吳本則不同，其生前雖精通道教醫術，也對神仙道術頗有興趣，但他唯一身分仍只是個醫者，而非道教的教徒或道士。不過，在宋代閩南地區道教日益風行的環境中，吳本死後已有鄉民以道教儀式來祝禱治病，南宋楊志、莊夏在撰寫碑文時，也特別強調其「枕中」、「肘後」之方及「吸氣噓水」的氣功療法，明顯已有道教化的現象。直至清代，不論

¹⁶林學增等修、吳錫璜纂：《同安縣志·人物錄·方外》卷40，民國十八年鉛印本（台北：成文出版社，1967年），頁1300。

¹⁷詳見張澤洪：〈論道教的步罡踏斗〉，《中國道教》4期，2007年，頁7-9。

¹⁸范正義：《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，頁73-74。

¹⁹林敦素堂刊：〈辟禳神劑〉，收入王見川、林萬傳編：《明清民間宗教經卷文獻》12冊（台北：新文豐出版社，1999年），頁45-46。

是官修的地方志書或民間介紹性的文本，都出現吳本得到神仙異人的親傳，以「三五飛步」之法來行醫濟世的說法，這種道教特有的請神儀式與醫療方法，再加上流傳於民間具有道教色彩的醫方，都使吳本不再只是單純的醫者，而是具有高超法術的「道醫」，道教化的程度可見一斑。

三、傳說附會

在保生大帝信仰傳播與發展的過程中，各種神異的傳說無疑扮演最重要的角色，促使吳本從一個布衣醫者逐漸轉化成萬人崇拜的神祇。在這些傳說中有不少故事的主角原為道教人物或神祇，但後來卻附會到吳本身上，而使其信仰出現道教化的現象。

吳本生前以醫術聞名，道教又與醫療有密切關係，許多「道醫」的傳說便容易與吳本相附會，唐代著名道士及醫藥專家的孫思邈即為明顯的例子。孫思邈自幼崇尚老莊，兼通佛典。十八歲時立志研究醫學，遂隱於太白山，學道、煉氣、養形、研究養生長壽之術。隋、唐皇帝曾慕其道名，欲授予官職，皆辭不就，而入峨嵋修煉，壽及百餘歲。他擅長陰陽、推步，妙解數術，終身不仕，隱於山林，行醫於窮鄉僻壤，救人無數，醫德與醫術皆為人景仰，當時知名學者盧照鄰等人即以師禮事之。他認為「人命至重，有貴千金，一方濟之，德逾於此」，因此將著作定名為《備急千金要方》、《千金翼方》。由於他在醫藥學的重大貢獻，後世尊稱其為「藥王」，宋徽宗時追封為「妙應真人」，世稱「孫真人」，²⁰今在其故鄉陝西省耀縣建有真人祠、聖母殿及祖塋碑等古蹟，在其東隅的五臺山稱為「藥王山」，山上建有「藥王廟」，千百年香火不斷。

相傳孫思邈有次於夜間出診，遇一老虎張開大口，狀似求醫。他近前一看，發現老虎被骨頭哽住喉嚨，即用圓圈銅鈴套住虎口，施行手術，拔去骨頭。老虎感恩，從此成為孫思邈的侍者。²¹另有一次，孫思邈出診，路遇出殯，發現棺材裡滲出一滴滴鮮血。他於是請求家屬打開棺材，並以針灸及藥物治活了難產閉氣的婦女與即將出世的嬰兒。²²這兩則傳說都在凸顯孫思邈的神奇醫術，可令猛獸臣服於麾下，也可讓人起死回生。宋代以後，同樣以醫術著稱的吳本吸納了這些傳說，如《白礁慈濟祖宮故事傳說》中，保生大帝「虎口拔金釵」及「一針活兩命」的傳說，即是上述故事的翻版，只是主角由孫思邈換成吳本，附會的情形至為明顯。

另外，晉代知名道士許遜的傳說也附會上保生大帝。許遜字敬之，後世尊稱為許真君或許旌陽，三國東吳赤烏二年（239）八月十五日生於豫章

²⁰胡衛國、宋天彬：《道教與中醫》（台北：文津出版社，1997年），頁52-54。

²¹陳全忠：〈三尊容顏各異的大道公神像述略〉，收入羅耀九主編：《吳真人與道教文化研究》，頁162。

²²寧銳、王明皋：〈孫思邈的傳說和耀縣二月二廟會〉，收入高占祥：《論廟會文化》（北京：文化藝術出版社，1992年），頁208。

南昌。自幼穎悟，詩詞書史，無不精通，尤精醫理，立志以術救世，遂棄書不讀，尊崇道教。二十歲時，拜吳猛為師，吳猛自謂粗通道術，不堪為師，願互為切磋，遂將其術盡傳許遜。後許遜被舉為孝廉，拜為旌陽縣令，任內減輕徭役、憐貧恤孤、防治瘟疫、施醫贈藥，政績頗為卓著。後因晉室紛亂，遂棄官東歸江西避難，百姓送至百里之外，又有送至家中不肯回者，許遜乃於宅東結茅為屋，使蜀民居之，狀如營壘，而民多改其氏族以從許姓，號為「許家營」。²³許遜後來為宋、元時期興起的新道派「淨明忠孝道」奉為主神，吳猛則被列為「十二真君」之首。

許遜最有名的傳說為「許真君斬蛟」，宋人劉斧的《青瑣高議》中即載有此一故事，內容略以：許遜在豫章遇一少年，自稱慎郎，許知其非人，乃謂門人曰：「此為蛟蜃精，致江西累遭洪水，若不剪除，恐將逃遁。」蛟精化一黃牛於沙地，許遜化為黑牛追之，門人劍擊黃牛之股，蛟精乃遁入井中。蛟精原在潭州化一少年，娶刺史賈玉女，常旅遊江湖，並多獲寶貨而歸；此次卻空手返家，且云被盜所傷。許遜追至求見，慎郎托疾不出，許乃厲聲曰：「蛟精老魅，焉敢遁形！」蛟乃化本形於堂下，許遜斬之。又令二兒來，許以水喂之，即成小蛟。妻賈氏幾變，父母力怒乃止。許遜後於東晉太康二年八月一日，在洪州西山舉家白日上昇。²⁴

「許真君斬蛟」的傳說後來也附會到吳本身上，在白礁流傳一則類似的故事，內容略以：白礁有一黃員外，家財萬貫。女兒有次在花園玩耍時，碰觸到池塘中的蛟龍尾巴，不久即有孕。黃員外請吳本來診療，吳本指其女兒因感應蛟龍而受孕，如果讓龍胎產下，白礁鄉將會天崩地裂，因此必須殺其女兒。黃員外勉強答應，但與吳本立約，如果女兒腹中無龍胎，則吳須償命。吳本設壇唸咒，將桃木劍煉成斬妖除魔的寶劍，再到黃員外家，剖開其女兒的腹部，果然懷有七隻龍子，有六隻尚未開眼，吳本一一斬除，唯一開眼的龍子逃出，所經之處，山崩地裂，洪水氾濫。吳本乘風追殺，龍子遁入古井，仍為吳本所斬殺。此時正值宋景祐三年五月二日，吳本修行已功成圓滿，乃攜同聖父、聖母、聖妹、妹夫及諸弟子，乘白鶴白日昇天。²⁵

上述許遜與吳本的傳說有頗多相似之處，包括蛟龍皆與富貴人家千金結合而生龍子、蛟龍與龍子也都會造成洪水災害、蛟龍皆以遁入古井來逃避斬殺、許遜與吳本皆於斬蛟後白日飛昇等。後者以斬蛟緣起於為人治病，乃在因應吳本的醫者身分，但仍可明顯看出其道教化的痕跡，如設壇唸咒，修煉寶劍；斬殺蛟龍之後，舉家白日飛昇。「白日飛昇」是道教修行圓滿，離開人間的理想方式，在許遜去世時即有此說法：「真君於晉元

²³陳全忠：〈三尊容顏各異的大道公神像述略〉，頁163。

²⁴〔宋〕劉斧：〈許真君一斬蛟蛇白日上昇〉，《青瑣高議》前集卷之一（上海：上海古籍出版社，1983年），頁16-18。

²⁵范正義：《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，頁27-29。

康二年八月十五日，闔家良賤四十餘口，宅宇雞犬，一時昇仙，闔村鄉閭悉見，頂禮久之。」²⁶而在楊志與莊夏的碑文中，皆未提到吳本「白日飛昇」的說法，後者甚至直言其「卒於家」；但後來隨著傳說的附會演化，明萬曆三十年（1602）篆刻於南安豐州應魁慈濟宮的碑文已有記載：「至丙子年五月初二日，上帝聞其道德，命真人捧詔召本。本乘白鶴白日昇天，衣則道，冠則儒，劍在左，印在右，計在五十八年。」²⁷另清代顏蘭的〈吳真君記〉亦有曰：「景祐六年五月初二日，公自白礁偕聖父、聖母及聖妹吳明媽、妹夫王舍人，白日昇天，雞犬皆從。鄉人見之，列香案以送公。」²⁸顯見明、清時期有關吳本「白日飛昇」的說法甚為普遍，這也可看到以許遜為代表的淨明忠孝道深入閩南後所產生的影響。

不過，許遜並不以醫術見長，因此在其傳說附會到吳本的过程中，吳猛也扮演重要的角色。在六朝的筆記小說中，即有許多吳猛的記載，包括其孝行、友愛及師承等，神異事跡尤為豐富，較許遜更有過之。吳猛以擅長治病聞名，據說江州刺史庾亮病重臨死前，即曾請吳猛前來醫治；唐初《三洞珠囊》的〈救導品〉引《道學傳》，亦記載其「以水準疫」的事蹟，曰：「屬大疫癘，競造吳猛乞水。猛患其煩，乃纂江水百步，隨意取之，病者得水皆愈也。」此事後來許遜教團將它完全改寫作許遜任旌陽縣令的治績之一，在《西山許真君八十五化錄》即稱作〈平疫化〉。²⁹

吳猛「以水準疫」的傳說，後來也附會到吳本身上。相傳吳本生前曾以符水救活無數瘟疫病患，如清代《同安縣志》記載：「越二年，又苦疫，神施符水以療，存活無算。」顏蘭的〈吳真君記〉亦有曰：「二年，漳泉又苦瘴虐，有蜚屍魔王率一千四百鬼眾行瘟，公與僊官、聖者召神兵逐鬼驅雷，擊死魔王，呪水甦民，活者不可勝計。」閩南地區由於氣候溼熱，容易發生瘟疫，瘟神信仰也甚為流行，在此則傳說中都有所反映。不過，在楊志與莊夏的碑文皆未記載此事，加上傳說中「施符水以療」、「逐鬼驅雷」都頗具道教色彩，應即是後人附會道士吳猛的傳說而來。由此亦可看出，許遜的傳說會附會到吳本身上，吳猛應即是關鍵人物，他一方面與許遜有複雜的師徒關係，另方面又以醫術高超聞名於世，正好可連結許遜與吳本兩人，而衍生出傳說附會的現象。

吳猛、許遜與吳本附會的現象，也反映在今民間傳說與寺廟碑文上，如〈道教源流吳真君記〉記載：「吳真君，名本，字華基，號雲衷，祖漢陽人氏……年四十得神方，繼師南海太守鮑馥（筆者按：應為「鮑靚」），復得秘法。吳黃龍中，天降白雲授之，遂以醫術行於吳晉之間。晉武時，

²⁶《道藏·孝道吳許二真君傳》第6冊（天津：天津古籍出版社，1988年），頁844。

²⁷本碑現仍存於豐州應魁慈濟宮，題曰：「明萬曆壬寅年三月十五日仁濟仙官江聞茲香信呼魂攝筆紀吳真人世修道果」；本文轉引范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，頁51。

²⁸〔清〕顏蘭：〈吳真君記〉，收入林學增等修、吳錫璜纂：《同安縣志·祠祀》卷24，頁656。

²⁹李豐楙：〈許遜傳說的形成與衍變〉，《許遜與薩守堅》（台北：臺灣學生書局，1997年），頁32。

許真君名遜，從吳真君傳法，吳真君盡以秘法授之。」³⁰這段文字反映民間將吳猛與吳本相附會的現象，甚至張冠李戴，將宋代吳本取代晉代的吳猛，而與許遜產生師徒關係。另在福建漳州詔安的真君廟，其〈碑記〉亦出現類似情形，曰：「真人吳公名猛，晉濮陽人也，與許真人同得仙術，白日飛昇。邑人祀之，求醫藥者，無不靈驗，香火之盛，澤及生民，故稱曰保生大帝。相傳蓋自宋追封云。」³¹此廟原係奉祀吳猛的宮廟，但後來在保生大帝信仰影響下，出現兩者相附會的現象，而將保生大帝的封號移植吳猛名下，從而完成從吳猛信仰到保生大帝信仰的改造。

孫思邈、許遜與吳本附會的現象，更表現在各地保生大帝廟宇的奉祀神明上。根據陳全忠調查廈門、鼓浪嶼兩島 23 座保生大帝廟宇，發現所供奉神像的容顏有金色、淡紅色及黑色三種，民間耆老謂此三尊容顏各異的神像，乃孫思邈、吳本、許遜等三位真人。傳說這三位真人是成神後結拜為兄弟，金面為孫真人，排行老大；紅面是吳真人，排行老二；黑面為許真人，排行老三。在吳真人誕辰的民俗活動中，金面的神像到青礁或白礁慈濟宮刈香（又稱請火），可以免「插爐」（捐資添油）；如為紅面或黑面的神像，因是吳真人分身塑像及弟輩的關係，則必須捐資添油祝壽。神像在面對面祝壽時，來請火的金面神像可以排列在中央，紅面或黑面的神像則須分列兩旁，以示尊重金面者為大哥。³²由此可見，廈門與鼓浪嶼的保生大帝信眾，不僅將分屬不同朝代的孫思邈、許遜與吳本結拜為三兄弟，而且把三人都當作保生大帝，附會的情形更為明顯。另在漳州南靖縣張渠村的水波宮、臺灣高雄市的苓雅寮鼓山亭、內惟青雲宮、新莊仔青雲宮及嘉義市菜園仔震安宮、屏東縣大潭保安宮等，甚至遠在新加坡的真人宮，都是同時將孫、吳、許三真人當作主神奉祀，有的尊稱為大帝、二帝、三帝，但皆視之為保生大帝，顯然此三人不僅是傳說的附會，更已緊密結合成三位一體的神明。

除了與孫思邈、許遜的傳說附會之外，保生大帝尚有則廣為人知的「揭榜醫太后」傳說，亦是附會其他道教神祇而來。這則傳說最早出現於明萬曆年間所立的南安豐州應魁慈濟宮碑文，稍後明末大儒何喬遠編纂《閩書》，也記載此則故事：「皇朝永樂十七年，文皇后患乳，百藥不效。一夕夢道人獻方，牽紅絲纏乳上炙之，後乳頓瘥。」³³清初顏蘭的〈吳真君記〉有更戲劇化的描寫：

永樂太后患乳疾甚劇，醫治不痊，洪熙太子榜求名醫。公化為道士詣闕視疾，太子問姓名與地，公以實告。白於太后，太后羞於見公。

³⁰轉引自《全國佛刹道觀總覽—保生大帝專輯》（台北：樺林出版社，1987年），頁68。

³¹陳蔭祖、吳名世：《詔安縣志·祠廟》上編卷4（1942年排印本），頁17。

³²陳全忠：〈三尊容顏各異的大道公神像述略〉，頁161。

³³〔明〕何喬遠：《閩書·方域志》卷12（福州：福建人民出版社，1994年），頁275。

公曰：「但於門外懸綫診之可矣。」太后密令侍婢繫綫於貓，公診之曰：「非熊，非羆，乃貓兒也。」後又令繫門圈中，公曰：「是金木性，非人脈也。」太后驚悟，乃繫於乳，公曰：「此乳疾也，非炙不瘳。」太后不肯，公曰：「但於屏外懸綫炙之可矣。」從之遂愈。³⁴

此則傳說乃明、清之際才逐漸形成，傳說來源則是明代福建頗為興盛的二徐真人信仰。二徐真人為南唐權臣徐知誼、徐知諤，曾領軍平定閩國，深獲福建人民愛戴，死後被奉為神祇，又稱徐仙、靈濟真人、洪恩真人、洪恩真君等。二徐真人信仰於明代達到鼎盛，相傳其曾顯靈醫治明成祖，明成祖除賜予封號，從「真人」升格為「真君」外，並詔令大規模重建閩侯縣青圃洪恩靈濟宮，及在北京皇城西側建造洪恩靈濟行宮。明代的二徐真人信仰也深受道教影響，無論是京城或福建閩侯靈濟宮，皆有十餘名道士照看香火，他們將道教齋醮科儀引入二徐真人信仰之中，分別收錄在《正統道藏》及《徐仙真錄》中，民間信仰能具有如此系統完整的齋醮科儀，在福建的民間宗教史上乃絕無僅有。³⁵因此，以二徐真人信仰在明代福建地區的興盛程度，極有可能影響到保生大帝的信眾，從其為明成祖治病的神蹟及鮮明的道教性格中得到靈感，而塑造出保生大帝化身道士為明成祖皇后治病的傳說。

至於傳說中保生大帝為皇后診治乳疾的情節，一般認為是脫胎於《西遊記》中孫悟空為朱紫國王「懸絲診脈」的描寫；³⁶而皇后試驗保生大帝的部分，在民初《南安縣志》有關楊肅的記載，亦有類似情節：「閩王審知夫人病瘡，召治之，不面診，綫察焉。初繫於木，曰：木也；復繫於犬，曰：犬也。最後繫瘡，炙之，立愈。」³⁷楊肅為唐末南安人，初為樵夫，砍柴於高田山，又名楊樵；後經學道之人指點，而精於醫術。楊肅治癒王審知夫人，不肯接受賞賜，只要求王審知幫助家鄉興修水利，疏浚一條長七公里的自家陂，以灌溉田園。後來，楊肅隱居於高田山，死後被稱為「楊仙公」，當地有廟奉祀之，為泉州有名的道教人物。因此，保生大帝「揭榜醫太后」的傳說，可能即是融合二徐真人、《西遊記》、楊仙公等傳說故事而成；尤其值得注意的是，這些傳說來源都與道教有密切的關係，附會到保生大帝身上，自然也使其沾染道教的色彩。

綜上所述，從吳本神化成保生大帝的過程中，出現許多道教神祇或人物的傳說與其附會的現象，如孫思邈、吳猛、許遜、二徐真人、楊仙公等人的傳說，都為保生大帝所吸收，而使吳本從一個地方上的布衣醫者，一

³⁴〔清〕顏蘭：〈吳真君記〉，頁 656。

³⁵林國平、彭文字：《福建民間信仰》（福州：福建人民出版社，1993 年），頁 212-216。

³⁶謝重光：〈從吳本的神化看福建民間宗教信仰的特點〉，收入漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》，頁 94。

³⁷戴希朱總纂：《南安縣志·人物志》卷 38「唐仙釋」（南安縣志編纂委員會，1989 年重印本），頁 1384。

躍成爲可以降服猛獸、起死回生、呪水準疫、醫治皇后的「道醫」，也躋身於可以煉劍斬蛟、逐鬼驅雷、白日飛昇的神仙，道教化的現象至爲明顯。現今信仰圈內不少廟宇將孫思邈、許遜與吳本同視爲保生大帝，並當成主神一併奉祀，正是這種因傳說附會而導致道教化現象的最佳體現。

四、神仙譜系

得道成仙乃中國道教的一大特徵，也是道教信徒追求的目標。道教構築了一個完整的神仙譜系，根據宋代以前的幾種道教典籍，如《列仙傳》、《神仙傳》、《續仙傳》、《集仙錄》、《集仙傳》等記載，共有神仙四百餘人。南朝道士陶弘景撰《真靈位業圖》，即曾爲這些神仙排列座次，共有七個階位，每個階位設一中位，由一位神仙主持，再於左右分設若干席位，安插諸神，形成一個莊嚴有序的神仙譜系。

道教的神仙譜系，實際上是天神、地祇、人鬼及仙真的總匯。天神除日月星斗雷電諸神外，以「三清」、「四御」爲最高。「三清」爲居於清微天玉清境的元始天尊（即天寶君）、禹餘天上清境的靈寶天尊（即太上道君）、大赤天太清境的道德天尊（即太上老君）。「四御」爲昊天金闕至尊玉皇大帝、中天紫微北極大帝、勾陳上宮天皇帝、承天效法后土皇地祇，其中最後一位掌管陰陽生育及大地山河，實際上是最大的地神；而民間普遍信奉的地神則爲城隍與土地。人鬼多爲歷史上名聲顯赫的英烈，後被道家尊奉爲神，如關聖帝君及門神秦叔寶、尉遲恭等。仙真的數量最多，大都是著名的道教人物，被徒眾神化而進入神仙的行列，如張天師、許真君、八仙等；也有些是民間神話傳說中的著名形象，如盤古、西王母等。³⁸

在保生大帝信仰的發展過程中，也可看到地方信眾及道士透過封號、傳說、道教文獻及儀式等管道，將吳本與道教神仙連結在一起，進而躋身爲神仙譜系中的一員。在保生大帝的封號方面，各家說法至爲紛亂，根據南安縣豐州應魁慈濟宮碑文所記載宋、明王朝的歷次敕封：

孝宗乾道三年賜「慈濟」宮額。寧宗慶元二年封「忠顯侯」。嘉定元年封「英惠侯」。理宗寶慶三年封「康佑侯」；瑞平二年封「靈佑侯」；嘉熙二年封「正佑侯」；四年封「沖應真人」；寶祐五年封「妙道真君」。度宗咸淳二年封「孚惠真君」。恭宗德祐元年封「孚惠妙道普祐真君」。國朝太祖洪武五年封「昊天御史」；二十年封「醫靈真君」。成祖永樂七年封「萬壽無極大帝」；二十一年封「寶生大帝」。仁宗洪熙元年封「恩主昊天金闕御史、慈濟醫靈沖應護國孚惠普祐妙道真君、萬壽無極大帝」。³⁹

³⁸劉守華：《道教與中國民間文學》（北京：中國友誼出版公司，2008年），頁293-294。

³⁹轉引鄭振滿：〈吳真人信仰的歷史考察〉，《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》，頁

在這十五次敕封中，前三個封號「慈濟」、「忠顯侯」及「英惠侯」，在楊志、莊夏的碑文及《宋會要輯稿》皆有記載，僅敕封的年代小有出入，應是相當可靠。至於其他的封號皆未見於正史，根據宋代敕封神明的規制：「諸神祠無爵號者賜廟額，已賜額者加封爵，初封侯，再封公，次封王，生有爵位者從其本封。婦人之神封夫人，再封妃。其封號者，初二字，再加四字。如此，則錫命馭神，恩禮有序。欲更增神仙封號，初真人，次真君。」⁴⁰上述宋代的封號多能符合規制，可信度較高，且不管是朝廷敕封或民間偽造，以「真人」、「真君」為封號，都能反映南宋的保生大帝信仰逐漸道教化現象。而在明代的「昊天御史」、「醫靈真君」等五個封號，因不符當時規定民間諸神皆稱之為「真人」的禮制，當是其信眾所偽造；不過，民間會以「大帝」為封號，顯然是為提高吳本在神仙譜系中的階位，也可看見日益濃厚的道教色彩。

至於今通稱的「保生大帝」封號，也與道教有密切的關係。在宋代的道教文獻中已有「保生大帝」之稱，如《上清靈寶大法》卷十記曰：

聖祖保生天尊大帝，按古典云，九天司命真君於大宋真宗大中祥符元年十月二十五日降於延思殿，時有六真人侍立左右，自稱是趙氏之始祖。當時王欽若為宰相，遂下詔上尊號曰「高道上靈九天司命聖祖保生天尊大帝」。又尊司命之配為聖祖母，尊號曰「元天大聖后」，自此列天帝之班為上九位。天下只得遵朝旨行。或云，黃龍一炁司命保生天尊，乃神仙人物之主、天子王侯之尊也。⁴¹

根據丁荷生（Kenneth Dean）與鄭振滿的研究，此一封號早在宋代官方道教中流行，後來正乙派道士在建醮時也會安排「保生大帝」的祭壇，因此地方道士皆知道此封號。如進一步比較閩南地方文獻有關保生大帝的記載與《道藏》中有關二徐真人的文獻，即可發現兩者有極高的相似處，這可說明閩南道士試圖依照官方正統道教的模式，改造和利用當地的吳本崇拜。⁴²至明末何喬遠在編纂《閩書》時，可能參考上述豐州應魁慈濟宮的碑文，又受到閩南道士將「保生大帝」封號與吳本崇拜相附會的影響，而在吳本治癒明成祖皇后乳疾的故事之後，將明王朝所賜予的封號改為「恩主昊天醫靈妙惠真君、萬壽無極保生大帝」。這個故事及封號又為清代的官修地方志書、民間介紹性文本所轉引與改編，後來竟成為吳本最為人熟知的封號，實可見道教對民間信仰的複雜影響。

197-198。

⁴⁰〔元〕脫脫剌修：《宋史·禮八》卷58，第三冊（台北：中華學術院，1975年），頁1071。

⁴¹《道藏·上清靈寶大法》第30冊（天津：天津古籍出版社，1994年），頁731。

⁴²鄭振滿、丁荷生：〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》，頁184-185。

明、清時期，保生大帝的神異傳說漸形豐富，道教色彩亦愈發濃烈。除上述吳本死後「白日飛昇」的傳說外，其出生及學習道術也都出現道教化的傳說，如清道光元年（1821）林廷瓚編著的〈保生大帝實錄〉記曰：

聖母黃氏玉華大仙，幽閒貞敬，增修前徽，馨聞上穹。夢吞白龜之祥，有感而懷聖胎。宋太宗太平興國四年己卯，聖母將次分娩，恍見長素道人、南陵使者，偕北斗星君護送童子至寢門曰：「是紫薇星也。」俄而大帝降生，五老慶誕，三台列精，景雲覆室，紫氣盈庭。眾望胥異之，時三月十五日辰刻也。……年十七，遊名山，遇異人泛槎江上，邀帝同往。帝欣然登舟，聽其所之。忽見高峯亭峙，風景異常，乃崑崙也。帝攝衣陟絕頂，見西王母，留宿七日，授以神方濟世、驅魔逐邪之術，歸倏然至家，遂覺悟修真。⁴³

在出生部分，吳母「夢吞白龜之祥」而懷吳本，乃古中國神話中常見的「異生譚」模式，也常套用在道教人物的出生傳說。吳本出生場景的描述，則十足展現道教的星辰崇拜，不僅有長素道人、南陵使者，北斗星君等天神的護送，且謂其為紫薇星降生，亦有附益道教謫降的意味，正可與其死後「白日飛昇」相呼應，形成一個完整的神話結構。⁴⁴在學習道術部分，吳本所登之崑崙山，在古神話中即是北方大地的中央大山，上應於天的中央（北極），為天地交通的神人所必經。道教吸收古代神話，進一步強調崑崙山為上昇北極所經由的聖山，亦為太上老君的常治之所，⁴⁵顯示該山與道教神仙的緊密關係。傳授吳本的西王母則是道經仙傳常出現的仙真，六朝時期在上清經派有計畫的改造形象下，更奠定其崇高的地位，成為「母養群品，天上天下、三界十方女子之登仙得道者咸所隸焉」的神界掌領者。⁴⁶吳本既是紫薇星降生，又得到西王母的親傳，其在神仙譜系中的地位自是不凡，這也是其信仰朝道教化發展的必然結果。

吳本除了得到西王母的親傳外，自己後來也收了許多弟子，如顏蘭的〈吳真君記〉中記載吳本以柳枝代骨，讓童子起死回生，而有江僊官、張聖者「棄官從公」，後來「從者日眾，有黃醫官、程真人、鄞仙姑者，亦隨公雲遊，煉丹救世。」⁴⁷這些弟子大多為地方性的小神，在保生大帝信仰的傳播中，被不斷的兼併與融合，而發展成為吳本的屬神。以鄞仙姑為

⁴³〔清〕林廷瓚：〈保生大帝實錄〉，收入王見川、林萬傳編：《明清民間宗教經卷文獻》12冊（台北：新文豐出版社，1999年），頁36。

⁴⁴許遜的傳說亦循此神話模式進行，這也可旁證許遜與吳本傳說的附會。（見李豐楙：〈宋朝水神許遜傳說之研究〉，《許遜與薩守堅》，台北：臺灣學生書局，1997年，頁79）

⁴⁵李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（台北：臺灣學生書局，1996年），頁66-70。

⁴⁶李豐楙：〈西王母五女傳說的形成及其演變〉，同上書，頁236。

⁴⁷〔清〕顏蘭：〈吳真君記〉，頁655。

例，⁴⁸其為泉州府南安縣二十三都後井人，幼有神術，於坐機織布時脫化，郡人神之，為其塑像，祀於郡城真濟宮。其後，鄞仙姑屢顯神蹟，不僅多救產難，還曾入宮治癒宋太后的癰疽，受封為「天乙仙姑」。鄞仙姑的年代早於吳本，兩人本無師徒名分，但明代開始出現鄞仙姑為吳本弟子的說法，流傳於民間的《太上說慈濟真君救產妙經》亦說太上老君授予鄞仙姑秘訣靈符，囑咐其「永佐醫王吳真君」，以致許多主祀保生大帝的廟宇，亦會塑像或彩繪來配祀鄞仙姑。⁴⁹這些吳本與弟子的傳說，一方面藉由保生大帝與地方小神的融合，來增益彼此的道教色彩；另一方面則提升保生大帝的神譜地位，而形成一個「西王母—保生大帝—鄞仙姑等眾弟子」的師徒譜系。

另根據林廷瓚的〈保生大帝實錄〉記載，吳本除上述弟子外，「又有鄧天君、連聖者、劉海王、孔舍人、炳靈官、馬迦羅、虎迦羅、劉天君、王靈官、李太子、何仙姑、殷太子、張真人及殷、古、宋、孟、岳、辛、高、三、李、周、江、黨、黑、康、弼、田、直、龐、楊、王、黃諸元帥並各神將，皆先後歸教，今凡廟中座側左右悉繪諸像，以配享祀焉。」⁵⁰這些元帥及神將歸入吳本門下，亦代表吳本的神譜地位再向上提升。民間流傳這三十六神將原為玄天上帝的部屬，⁵¹玄天上帝曾向保生大帝借寶劍來制服龜、蛇二精，保生大帝怕祂不還劍，乃要求以三十六神將抵押。事成之後，玄天上帝果然不肯還劍，保生大帝乃將三十六神將收為部屬。⁵²三十六神將的說法，最早可能源於宋、元期間的筆記小說《大宋宣和遺事》稱水滸英雄為「天罡院三十六員猛將」，另在《道法會元》等道經中亦有記載「天蓬元帥」、「天罡大聖」的部下有三十六個將軍；至明代的《三教搜神大全》、《北遊記》始出現「玄天上帝與三十六員元帥」的說法。⁵³玄天上帝則源於古代的「玄武」信仰，宋代以前雖被尊奉為諸神之一，但地位並不高，至宋真宗加贈封號為「鎮天真武靈應佑聖真君」後，始為世人熱烈崇奉，《正統道藏》也收錄關於玄天上帝的典籍有二十種。明代因玄天上帝曾於明成祖發動的靖難之役中顯靈助戰，故為明皇室所信仰，各地也紛紛立廟奉祀，閩南地區即出現許多玄天上帝的宮廟。宋代以後，保生大帝信仰在閩南地區傳播，不可避免要與玄天上帝信仰接觸，上述的借劍

⁴⁸另有一說認為應是「勤」仙姑，因「鄞」姓甚為罕見，而南安縣豐州至今仍有「勤厝村」，尚有勤姓人家，且清代木刻本的《太上說慈濟真君救世妙經》亦書為「勤」小娘。（見陳垂成：〈吳真人信仰與道教〉，收入羅耀九主編：《吳真人與道教文化研究》，頁58）

⁴⁹范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，頁57-58。

⁵⁰〔清〕林廷瓚：〈保生大帝實錄〉，頁37。

⁵¹雖然林廷瓚所錄的元帥及神將僅有三十四位，但由於數量接近，民間多以三十六神將稱之；至於為何要特別強調「三十六」之數，下文將有所說明。

⁵²阮昌銳：〈保生大帝的信仰與傳統〉，收入魏淑貞編：《台灣廟宇文化大系—保生大帝卷》（台北：自立晚報社文化出版部，1994年），頁10。

⁵³二階堂善弘：〈通俗小說裡元帥神之形象〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪—中國文學與宗教論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁518。

傳說即是反映兩個信仰間的互動關係，同時也透露出保生大帝信眾藉由玄天上帝在官方正統道教的地位來提升其神譜位階的意圖。

保生大帝與弟子的神譜關係，也出現在有關的道教文獻上，如清代流傳於漳、泉地區的《保生大帝真經》，其記載請神科儀的〈啓請〉有曰：

仰啟昊天吳大帝，世居泉郡誕臨漳，威靈勇猛起慈心，以法力故作醫王。於諸眾生多饒益，功成行滿感玉皇，詔問修何因緣行，得正知見道彌彰。敕補醫靈大徽號，仍差仙醫官信黃，威武舍人江四使，青巾真人並二童，驅邪力士六丁將，女醫太乙勤小娘，更與飛天大使者，協力扶衰驅病殃。我今至心皈命請，願歆一念降恩光。⁵⁴

另在〈開經偈〉中亦有謂：元始天尊與太上老君在太清宮中演經說法，指稱人間時值末世，「諸佛涅槃，賢盛隱伏」，妖魔橫行，凡夫俗子災難深重。於是，天尊「乃推窮曆數，考究讖言」，演成經法，「永鎮魔兵」；而老君「復敕秘訣靈符一百二十道」，令吳本下凡，「傳布經法，救度群生，同歸大道」。這些經文記載了保生大帝的來歷及神譜，不論是奉元始天尊與太上老君之令，下凡傳布經法，救度群生；或是慈悲醫行為玉皇上帝所感動，敕命黃醫官、江四使、青巾真人等協力輔佐，驅除人間病殃，保生大帝都已徹頭徹尾地道教化，也在道教的神仙譜系中佔有一席之地。

除了道教文獻外，保生大帝信仰也被納入道教儀式中。閩、臺地區主要的道教儀式有建醮、做功德、做小法等三類，道士在主持這些儀式時，一般都要先「請神」。由於各地民眾崇拜的神明不同，道士所請的神也不同。在臺灣及漳州地區，保生大帝是道士必請的地方神之一，如台南著名道長陳榮盛在各種道教儀式所請來的地方神，即包括保生大帝、開漳聖王、天上聖母等。漳州舉行建醮儀式時，道士請來的地方神也包括漳州城隍神、州主唐將軍靈著尊王（陳元光）、慈濟普祐妙道真君（吳本）等。⁵⁵保生大帝等地方神明與元始天尊、靈寶天尊、道德天尊等道教固有神祇，同列入道士召請神明的行列，亦顯示其已成為道教神仙譜系中的重要一員。

事實上，不僅民間信仰在發展過程中受到道教的影響，道教的發展也受到民間諸神崇拜的影響。這種影響經歷了幾個階段：首先是把民間諸神納入道教儀式，其次是形成專門的道教經典及科儀書，最後得到了官方正統道教的認可，被收入全國性的道教經典文獻彙編。⁵⁶保生大帝無疑已被納入道教的儀式之中，也出現《保生大帝真經》、《保生大帝簽譜》及《太

⁵⁴〔清〕楊浚募刊：〈保生大帝真經〉，泉州城內花橋宮本，收入王見川等編：《明清民間宗教經卷文獻續編》（台北：新文豐，2006年），頁786。

⁵⁵鄭振滿、丁荷生：〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》，頁188。

⁵⁶同上註，頁173。

上說慈濟真君救產妙經》等道教經典及科儀書，不過並未被官方編修的《道藏》所收入，顯示其雖未如二徐真人、媽祖信仰被納入官方正統道教的體系中，但卻對閩、臺當地的道教發展有深刻的影響。

綜上所述，保生大帝信仰透過朝廷敕封與民間偽造的封號、出生學道及收徒納將的傳說、道教文獻及儀式等管道，讓吳本進入道教的神仙譜系，不僅擁有「真人」、「真君」、「大帝」等封號，且上承西王母、元始天尊、太上老君、玉皇上帝等道教固有神祇，下收江僊官、張聖者、鄞仙姑、三十六神將等弟子部屬，顯見其雖未被納入官方正統道教的體系之中，但在民間道教的重要地位則是可以肯定的。

五、結語

本文透過道教醫術、傳說附會、神仙譜系來探討保生大帝信仰道教化的現象與歷程，發現吳本生前僅為一布衣醫者，並未有任何宗教身分，但對神仙道術頗有興趣，也運用一些道教醫術來治療病人。吳本過世之後，鄉民逐漸予以神化，以道教儀式來祈求顯靈治病，至南宋楊志、莊夏撰寫慈濟宮碑文，即有意凸顯其「道醫」的形象。明、清時期，保生大帝信仰道教化的現象愈發明顯，包括傳說中的吳本生是紫薇星降世，死能白日飛昇；既是具有神奇醫術的道醫，又是可以降妖除魔的神仙；不僅擁有「真人」、「真君」、「大帝」等封號，且能傳承於西王母、元始天尊、太上老君、玉皇上帝等道教固有神祇，而躋身於神仙譜系之列，在閩、臺的民間道教佔有重要地位。

至於保生大帝信仰為何會出現道教化的現象？筆者認為一方面來自於道教的拉力：從三國到唐開元的近五百年間，福建境內僅建造 6 座道觀，至宋、元時期，福建興建的道觀達 161 座，天師道、外丹派、內丹派、靈寶派、茅山宗等道派均在福建有較大影響，也出現譚峭、白玉蟾、林轅、董思靖、彭耜等著名的閩籍道士，自然對當地的民間信仰有所影響。明代以後，雖然道教在福建逐漸衰落，但許多道士走出宮觀，參與或主持民間信仰的祭典，甚至成為廟祝，把道教理論及儀式嫁接到民間信仰，也促使其不斷朝道教化發展。⁵⁷另一方面則來自保生大帝信徒的推力：尤其是在明、清時期，吳本並未得到王朝的敕封，其信徒為回應官方打擊淫祠的衝擊，並建立保生大帝信仰的正統性，乃積極偽造各種新封號，編造許多神奇的傳說，藉以強調吳本在神仙譜系的重要地位，而使其道教色彩愈發濃烈。尤其值得注意的是，道教的興起及傳佈皆與醫療有密切關係，吳本生前鮮明的醫者身分，更容易為道教所吸納附會，而加速、加深其道教化的發展。

保生大帝信仰的道教化，也反映民間信仰與道教的互動關係。民間的

⁵⁷林國平、彭文字：《福建民間信仰》，頁 9-13。

神祇信仰形成之初，通常只為與該神祇有關的鄉里居民所崇拜，如果未能吸引更多的信徒，擴大其影響力，則必將隨著時間流逝而衰敗消失。因此，民間信仰要能流傳久遠，向具有全國性、正統性地位的道教汲取養料，不論是封號、傳說、譜系、文獻、儀式等元素，都有助於民間信仰從邊陲到中心、從異端到正統的發展，這也正是保生大帝能從眾多地方俗神中脫穎而出，成為閩、臺重要民間信仰的原因之一。同樣的，晚唐以後的官方正統道教，也不得不正視民間信仰的影響，而吸收越來越多的地方神崇拜，促成中國傳統道教的世俗化。即使許多未被列入官方正統道教體系的神祇，也與當地的道教活動緊密結合，使民間道教的內涵更形豐富，也更貼近基層社會的生活，成為官方道教沒落後延續道教命脈的主要力量。由此可知，無論是民間信仰或是道教，以更開闊的心胸包容對方，學習吸納彼此的信仰文化，將是其未來追求長遠發展的重要方向。

參考書目

- 〔宋〕劉斧：《青瑣高議》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 〔元〕脫脫剌修：《宋史》，台北：中華學術院，1975年。
- 〔明〕何喬遠：《閩書》，福州：福建人民出版社，1994年。
- 〔清〕陳鋌等修、鄧廷祚等纂：《海澄縣志》，清乾隆廿七年刊本影印，台北：成文出版社，1968年。
- 林學增等修、吳錫璜纂：《同安縣志》，民國十八年鉛印本，台北：成文出版社，1967年。
- 陳蔭祖、吳名世：《詔安縣志》，1942年排印本。
- 戴希朱總纂：《南安縣志》，南安縣志編纂委員會，1989年重印本。
- 《道藏》，天津：天津古籍出版社，1988年。
- 王見川、林萬傳編：《明清民間宗教經卷文獻》，台北：新文豐出版社，1999年。
- 王見川等編：《明清民間宗教經卷文獻續編》，台北：新文豐出版社，2006年。
- 《全國佛刹道觀總覽—保生大帝專輯》，台北：樺林出版社，1987年。
- 漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》，廈門：廈門大學出版社，1990年。
- 羅耀九主編：《吳真人與道教文化研究》，廈門：廈門大學出版社，1993年。
- 鄭振滿：《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。

- 范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，福州：福建人民出版社，2006年。
- 范正義：《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》，北京：宗教文化出版社，2008年。
- 林富士：《疾病終結者—中國早期的道教醫學》，台北：三民書局，2003年。
- 胡衛國、宋天彬：《道教與中醫》，台北：文津出版社，1997年。
- 李豐楙：《許遜與薩守堅》，台北：臺灣學生書局，1997年。
- 李豐楙：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，台北：臺灣學生書局，1996年。
- 林國平、彭文字：《福建民間信仰》，福州：福建人民出版社，1993年。
- 劉守華：《道教與中國民間文學》，北京：中國友誼出版公司，2008年。
- 魏淑貞編：《台灣廟宇文化大系—保生大帝卷》，台北：自立晚報社文化出版部，1994年。
- 張澤洪：〈論道教的步罡踏斗〉，《中國道教》4期，2000年。
- 寧銳、王明皋：〈孫思邈的傳說和耀縣二月二廟會〉，收入高占祥：《論廟會文化》，北京：文化藝術出版社，1992年。
- 二階堂善弘：〈通俗小說裡元帥神之形象〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪—中國文學與宗教論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。

